Lieselotte Steinbrügge

Vernunftkritik und Weiblichkeit in der französischen Aufklärung

Die Epoche der Aufklärung, die bereits von ihren Zeitgenossen als das „Zeitalter der Vernunft“ tituliert wurde, ist in Verruf geraten. Angesichts der menschheitsbedrohenden Katastrophen des 20. Jahrhunderts mögen heute nur noch wenige an die Göttin der Vernunft glauben, die vor zweihundert Jahren auf den Festen der Französischen Revolution in Gestalt von weiß gekleideten Jungfrauen verehrt wurde. In diesem Chor der Vernunftkritiker mehren sich weibliche Stimmen, die nicht nur den technologischen Größenwahn und den Raubbau an der Natur auf das Konto des rationalen Denkens setzen, sondern die eine direkte Verbindung herstellen zur Unterdrückung der weiblichen Hälfte der Menschheit. Feministische Vernunftkritik geht davon aus, daß der Vernunftbegriff der Neuzeit und das auf ihm basierende Verständnis von Wissenschaft und geschichtlichem Fortschritt, die Idee einer Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechts nicht etwa in den Bereich des Aberglaubens oder des religiösen Dogmatismus verwiesen, sondern sie vielmehr endgültig besiegelt und salonfähig gemacht hat. Folgende Argumentationsstränge sind in diesem Zusammenhang auszumachen:

1. Die behauptete Universalität der Vernunft, das Paradigma der Aufklärung schlechthin, ist von Anfang an eine Fiktion gewesen. Das vernünftige Subjekt war im Verständnis der neuzeitlichen Denker immer nur der (weiße) Mann. Der weibliche Mensch ist von dieser Vernunft von Anfang an ausgeschlossen worden. Das Allgemeine ist eigentlich nur das Männliche gewesen. Identitätsstiftend war die Vernunft ausschließlich für das männliche Subjekt.[1]

2. Das neuzeitliche Vernunft- und Wissenschaftsverständnis zielt einzig auf Beherrschung der Natur und damit auch auf Beherrschung der menschlichen Natur. Da die Frau an diesem Herrschaftsakt nicht teil hat, ist die weibliche Natur ausschließlich als Objekt einer von Männern praktizierten Vernunft gedacht worden. Beispielhaft für diesen Prozeß steht oftmals Bacons Sexualmetaphorik, auf die sowohl Evelyn Fox Keller[2] als auch Geneviève Lloyd verweisen.

3. Die auf Beherrschung der Natur ausgerichtete Vernunft der Neuzeit funktioniert nach einer ausschließlich binären Logik: Rationalität oder Ir-

rationalität, Körper oder Geist, männlich oder weiblich, oben oder unten, Herr oder Knecht. All jene Aspekte der Natur, die sich nicht in die beschränkte Struktur männlicher Vernunft einfügen, die nicht nach den üblichen Regeln der Ratio auf ihre kausalen Ursachen hin zurückgeführt werden können, werden aus dem systematisierten Weltbild verdrängt bzw. mystifiziert. Die weibliche Natur, die für die – der männlichen Ratio entgegengesetzte – Sinnlichkeit steht, für das Nicht-Berechenbare, Nicht-Erklärbare, ist deshalb aus dem rationalen, wissenschaftlichen Diskurs, etwa dem anthropologischen, ausgegrenzt. Stattdessen ist sie bevorzugtes Objekt männlicher Imaginationen. Nichts ist reicher als die Bilder, die das Patriarchat von der Frau entwirft, nichts läppischer, als die „wissenschaftlichen" Erklärungen, die die Denker zur Natur der Frau abgeben. „Weiblichkeit" wird als das „Unbekannte der Wissenschaft", die systematische Leerstelle, der blinde Fleck des Logozentrismus bezeichnet.[3]

Die Entwürfe zur Natur der Frau sind also nicht aus den wissenschaftlichen Systementwürfen heraus zu erklären, sondern sie sind ausschließlich von patriarchalischen Interessen geleitet, d.h. ideologisch. Das Leitmotiv philosophischen Denkens über die Frau scheint darin zu bestehen, „das zu legitimieren, was praktisch geschah."[4] Das Bild, das von der Frau in der Philosophie entworfen wurde, gilt als Paradigma für die „Herrschaftspflichtigkeit des Denkens" schlechthin.[5]

Es ist vor allem die Epoche der Aufklärung, der die Entstehung dieser Vernunftkonzeption und ihre für das weibliche Kulturschicksal fatalen Konsequenzen angelastet werden. Friederike Hassauer und Peter Roos haben die feministische Vernunftkritik als Aufklärungskritik auf dem Frankfurter Kongreß zur Zukunft der Aufklärung in Thesen zusammengefaßt: „Aufklärung erklärt eine partiale Vernunft zu *der* allgemeinen Ratio der Welt: die Vernunft des Logo-Zentrismus, die Vernunft der binären Logik, die Vernunft des Patriarchats. Alles andere macht sie platt, alles andere liquidiert sie, alles andere macht sie zur Un-Vernunft". Ihr Fazit: „Aufklärung, das war der rationale Mensch, und der rationale Mensch war der Mann. Weiblichkeit hat da keinen Platz."[6]

Ich möchte im folgenden diesen sich zum Paradigma verfestigenden Topoi einige verunsichernde Bemerkungen entgegenhalten.

Ausgangspunkt für meine Zweifel an der Richtigkeit der aufgeführten Thesen ist die Feststellung, daß die Vernunftkonzeption der Aufklärung kein monolithischer Block ist. Vor allem halte ich die unterstellte Trennung von Sinnlichkeit und Ratio für eine unzulässige Vereinfachung des aufklärerischen Denkens. Es ist gerade die kritische Auseinandersetzung mit dem Denken Descartes' und seiner Trennung von res cogitans und

res extensa, die kennzeichnend für den Sensualismus der französischen Aufklärung ist. Ebensowenig homogen ist das Geschichtsbild dieser Zeit, das nicht einfach auf die Formeln „Machbarkeitswahn" gebracht werden kann, wie Johannes Rohbeck in seiner Monographie zur Fortschrittstheorie der Aufklärung nachgewiesen hat.[7]

An zwei unterschiedlichen Positionen der französischen Aufklärung möchte ich im folgenden zeigen, daß die Entwürfe über die Natur der Frau nicht einfach normative Setzungen aus einem patriarchalischen Herrschaftsinteresse heraus sind, sondern daß sie *Funktionen* innerhalb der wissenschaftlichen Systementwürfe, insbesondere der Anthropologie und Geschichtsphilosophie erfüllen.[8] Dabei zeigt sich, daß die Gleichsetzung von Naturbeherrschung bzw. -ausbeutung und Diskriminierung der Frau ein Analogieschluß ist, der einer Überprüfung an den einzelnen Systementwürfen nicht standhält. Zur Illustrierung meiner These beschränke ich mich auf das im Gefolge des cartesianischen Rationalismus formulierte Egalitätsdenken von Poulain de la Barre und Condorcet einerseits und auf den Rousseau'schen Entwurf ausdifferenzierter Geschlechtscharaktere andererseits.

Im Jahre 1673 veröffentlicht Poulain de la Barre seine kleine Broschüre *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et morale où l'on voit l'importance de se défaire des préjuges. (Von der Gleichheit der beiden Geschlechter. Abhandlung über die Natur und die Kultur, und die Notwendigkeit, sich der Vorurteile zu entledigen.)*[9] Es handelt sich hier keineswegs um die singuläre Schrift eines möglicherweise etwas verschrobenen Außenseiters, sondern sie ist ohne den *Discours de la méthode* von Descartes nicht denkbar. Es bedurfte des cartesischen Postulats von der Universalität der Vernunft, damit die Gleichheit der Geschlechter in der Art und Weise in der Poulain sie formulierte, festgestellt werden konnte. Frauenapologien hatte es auch vorher bereits en masse gegeben, aber sie versuchten die Gleichheit oder möglicherweise sogar Überlegenheit des weiblichen Geschlechts durch endlose Kompilationen von Beispielen aus der weltlichen oder biblischen Geschichte zu „beweisen". Poulain unterzieht stattdessen – wie Descartes – alle bisherigen Vorstellungen weiblicher Inferiorität einem methodischen Zweifel. Die von den Kompilatoren eher heruntergespielte Tatsache, daß die Frauen weder in den Künsten, noch in den Wissenschaften oder in öffentlichen Ämtern präsent sind, beweist für Poulain keineswegs, daß sie dazu von Natur aus nicht fähig wären. Diese gängige Schlußfolgerung verweist er in den Bereich des „Vorurteils". „Wir sind voller Vorurteile, von denen wir uns unbedingt befreien müssen, um zu klaren ud gültigen Erkenntnissen zu gelan-

gen."[10] Fakten allein dringen nicht zur Natur der Sache vor. Diesem methodischen Grundsatz folgend, versucht Poulain die „wahre Natur" der Frau zu bestimmen. Gemäß der cartesianischen Tradition geht es ja vor allem um den Intellekt, der zum Prüfstein der Gleichheitsfrage gemacht wird, und von dem Descartes gesagt hat, er (der Verstand) sei die bestverteilte Sache der Welt. Auch wenn Descartes die prinzipielle Gleichheit der Verstandesfähigkeit in einem sozialpolitischen Sinn gegen feudale Hierarchien gemeint hat, ohne dabei den geschlechtsspezifischen Aspekt zu berücksichtigen, so hat er doch zumindest eine epistemologische Voraussetzung geschaffen, die intellektuelle Ebenbürtigkeit der Geschlechter zu behaupten. An diese Prämisse knüpft Poulain de la Barre an und formt daraus Argumente, die bis heute richtungsweisend sind.

Sein zweites, entscheidendes Argument geht von der cartesischen Trennung zwischen „res cogitans" und „res extensa" aus. Da der Verstand vom Körper getrennt wird, können physische Eigenschaften keinen unmittelbaren Einfluß auf das Denken ausüben. Folglich kann auch die Spezifik des weiblichen Körpers das Denken der Frau nicht beeinflussen, wie überhaupt die leibliche Differenz der Geschlechter für die Geistestätigkeit keine Rolle spielt. „Der Verstand hat kein Geschlecht" (L'esprit n'a point de sexe) – in diesem berühmt gewordenen Satz, der sowohl das Argument der Universalität des Verstandes wie auch seiner prinzipiellen Unabhängigkeit von der Körperlichkeit zusammenfaßt, gipfelt das Gleichheitspostulat Poulain de la Barres.

Es ist also gerade die – von feministischer Vernunftkritik inkriminierte – *Trennung* von Körper und Geist, von Sinnlichkeit und Geist, die ein Egalitätsdenken hervorbrachte.

Fast 120 Jahre später, am 5. Juli 1790, veröffentlicht Jean Antoine de Condorcet einen Zeitungsartikel im *Journal de la Société de 1789* unter der Überschrift: *Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht.*[11] Er mahnt in diesem Artikel ein Versäumnis der Nationalversammlung an, die zwar emphatisch eine Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte abgegeben hatte, die Frauen aber in dieses Bürgerrecht nicht miteinschloß. „Die Menschenrechte leiten ihre Berechtigung jedoch allein daraus ab, daß Menschen sinnliche Wesen sind, sich moralische Ideen aneignen und mit diesen Ideen umgehen können. Da nun die Frauen die gleichen Fähigkeiten aufweisen, haben sie notwendigerweise auch die gleichen Rechte. (...) Es dürfte schwer sein, zu beweisen, daß Frauen unfähig sind, das Bürgerrecht auszuüben. Warum sollte eine Gruppe von Menschen, weil sie schwanger werden kann und sich vorübergehend unwohl fühlt, nicht Rechte ausüben, die man denjenigen niemals vorenthalten würde, die jeden Winter unter Gicht leiden und sich leicht erkälten?"[12]

Condorcet geht - ebenso wie Poulain - von einem ungeschlechtlichen Verstand aus. Aber diese Ungeschlechtlichkeit ist nicht „Vorwand", um das eigentlich Männliche als das Allgemeine zu legitimieren, sondern umgekehrt, es ist das Argument, um die Frau als gleichberechtigte Inhaberin von Verstand zu rehabilitieren. Alle Unterschiede im geistigen Verhalten von Mann und Frau führt Condorcet auf die unterschiedlichen Lebenssituationen und die Erziehung zurück. Dabei argumentiert er auf ausgesprochen differenzierte und geradezu moderne Art und Weise. Um zum Beispiel einige „typisch weibliche" Verhaltensweisen zu erklären, schreibt er: „Da ihre (der Frauen, L.S.) Interessen nicht die gleichen sind, und da die gleichen Dinge für sie nicht die gleiche Bedeutung haben wie für uns, woran die Gesetze schuld sind, können sie, ohne daß es ihnen an Vernunft fehlt, sich von anderen Prinzipien leiten lassen und einem anderen Ziel zuneigen. Es ist ebenso angemessen für eine Frau, sich um ihre äußere Erscheinung zu kümmern, wie es für Demosthenes vernünftig war, seine Stimme und seine Bewegungen zu pflegen."[13]

Wir haben es hier also, am Ende der Aufklärung, mit einem Entwurf von weiblicher Emanzipation zu tun, der zum einen explizit auf der Universalität des Denkens beruht und gleichzeitig aber dieses Konzept der allgemeinen Vernunft explizit auf beide Geschlechter der menschlichen Gattung anwendet.

Nun hat es in der Tat bereits andere Entwürfe gegeben und der kleine Artikel Condorcets könnte als Kuriosum ad acta gelegt werden. Solange dieser - und andere Entwürfe über die Frau nur isoliert betrachtet werden, mag es so scheinen. Ich meine aber, daß diese Schrift nicht zufällig so ausgefallen ist und auch nicht, weil Condorcet mehr als andere Zeitgenossen ein Frauenfreund war, sondern daß ihre Wurzeln in einem viel umfassenderen geschichtsphilosophischen Entwurf Condorcets liegen. In - *Über die Zulassung der Frauen zum Bürgerrecht* deutet er eine geschichtliche Entwicklung nur an: „Bis heute haben alle bekannten Völker entweder wilde oder korrupte Sitten gehabt. Ich kenne keine Ausnahme als die der Amerikaner der Vereinigten Staaten, die in kleiner Zahl über ein großes Territorium verstreut sind. Bisher hat bei allen Völkern die gesetzliche Ungleichheit zwischen Männern und Frauen bestanden. Und es wäre nicht schwer zu beweisen, daß bei diesen beiden Erscheinungen, den korrupten Sitten und der gesetzlichen Ungleichheit, die gleich stark verbreitet sind, das zweite eine der Hauptursachen für das erstere ist. Denn die Ungleichheit führt notwendig zur Korruption und ist deren häufigste Ursache, wenn nicht sogar die einzige."[14] Wenige Jahre später, 1793, schreibt er seinen *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes.*[15] Condorcet erweist sich hier als einer der un-

gebrochensten Fortschrittstheoretiker der französischen Aufklärung. Für ihn bestand eine unmittelbare Verbindung zwischen dem ökonomisch-technischen Fortschritt und der Vervollkommnung der Moral.[16] Die ständige Vervollkommnung der Wissenschaften, die eine Verbesserung der Lebensbedingungen und vor allem eine Zunahme an Aufklärung des Einzelnen mit sich bringen, führen nach Condorcet zu einer größeren Gleichheit der Menschen und eben auch der Geschlechter. „Zu den Fortschritten des menschlichen Geistes, die für das allgemeine Glück am wichtigsten sind, müssen wir die völlige Beseitigung der Vorurteile zählen, die zwischen den beiden Geschlechtern eine Ungleichheit der Rechte gestiftet haben, welche selbst für jenes Geschlecht verhängnisvoll ist, das sie begünstigt. Vergebens würde man dafür nach Gründen der Rechtfertigung in den Unterschieden ihrer körperlichen Beschaffenheit oder in jener Verschiedenheit suchen, die man etwa in der Kraft ihres Verstandes, in ihrer moralischen Empfindsamkeit finden möchte. Diese Ungleichheit hat keinen anderen Ursprung als den Mißbrauch der Gewalt und vergeblich hat man sie später durch Sophismen zu entschuldigen gesucht."[17]

Für Condorcet besteht, auch wenn es im *Entwurf* nur peripher anklingt, eine direkte Verbindung von aufsteigender gesellschaftlicher Entwicklung und Verbesserung der Lage der Frau. Sein euphorischer Ausblick auf eine friedliche wohlhabende Welt beinhaltet die Utopie eines emanzipierten Verhältnisses der Geschlechter, das der Frau die gleichen Fähigkeiten und Rechte wie dem Mann zuschreibt. Während es bei Poulain de la Barre lediglich um das generelle Vernunftvermögen der Frau geht, bekommt dies bei Condorcet unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Umbruchsituation von 1789 eine historische Perspektive. Die Stellung der Frau ist abhängig von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung. Die Fortschritte des menschlichen Geistes, die sich als Fortschritt von Wissenschaften und Künsten realisieren, bedingen gleichzeitig eine Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen und damit auch des Verhältnisses von Mann und Frau. Die Überzeugung vom unaufhaltsamen Aufstieg der menschlichen Vernunft bei gleichzeitiger moralischer Vervollkommnung der menschlichen Gattung läßt auch die Perspektive einer Gleichheit von Mann und Frau zu. Dabei wird die Vorstellung von einer immer perfekteren Beherrschung der Natur nicht als Unterwerfungsakt begriffen, der auch die Frau miteinbezieht, sondern scheint im Gegenteil die Voraussetzung dafür, daß die Menschen zunehmend auf die rohe physische Gewalt verzichten können, um ihr Leben zu sichern. Der Verzicht auf Gewalt aber ist die Bedingung dafür, daß die dem Mann an physischer Stärke unterlegene Frau eine ihm gleichberechtigte soziale Position einnehmen kann. Die frauenrechtlerische Position

Condorcets ist also genuin mit seiner geschichtsphilosophischen Theorie verbunden.

Condorcet scheint mir kein Einzelfall zu sein. Es wäre eine genauere Untersuchung wert, zu überprüfen, ob nicht etwa jene Fortschrittstheoretiker, die eine Kongruenz von technisch-ökonomischer und sozialer Entwicklung postulieren, und die ein positives und ungebrochenes Verhältnis zur Ratio an den Tag legen, auch die Konzeption einer Egalität von Mann und Frau entwickeln.

Diese Vermutung wird zum Beispiel auch von John Millars Schrift *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*[18] bestätigt, deren erste Fassung 1771 erschien. Millars Arbeit hätte eine ausführlichere Behandlung unter dem Aspekt der Frauenfrage verdient, als das in diesem Rahmen möglich ist. Sie ist von höchster methodischer Bedeutung, weil in ihr die „Rangstufe und Situation der Frau" zum Kriterium für gesellschaftlichen Fortschritt gemacht wird. Anhand der Veränderung weiblicher Lebenszusammenhänge schreibt Millar seine Naturgeschichte der Menschheit, weil er davon ausgeht, daß sich der Wandel von Sitten und Kultur in keinem Lebensbereich so deutlich manifestiert, wie in dem Verhältnis der Geschlechter. „Von allen unseren Trieben sind wohl die Leidenschaften, die die Geschlechter zueinanderführen, am stärksten durch die besonderen Umstände bestimmt, in die wir gestellt sind; die Macht der Gewohnheit und Erziehung wirkt sich hier am unmittelbarsten aus. In dieser Hinsicht weisen unsere Leidenschaften eine erstaunliche Vielfalt der Erscheinungsformen auf, und sie haben folglich in den verschiedenen Zeiten und Ländern die größten Unterschiede in Sitten und Gebräuchen hervorgebracht."[19]

Nun gibt es ja gerade im 18. Jahrhundert gegenläufige Theorien zur Natur der Frau. Es ist mehr als bekannt, daß sich in diesem Zeitraum ein Weiblichkeitsideal herausbildet, das die Frau auf den privaten, familiären Bereich einschränkt und ihre in diesem Bereich wirksamen emotionalen Fähigkeiten als typisch weibliche Tugenden stilisiert. Und es ist ebenso bekannt, daß eben diese Dissoziation der Geschlechtscharaktere die ideologischen Weichen für den *Ausschluß* der Frau von den Bürgerrechten gestellt hat und letztlich bestimmend für das weitere weibliche Kulturschicksal werden sollte. Condorcets Fortschrittsoptimismus hat das 18. Jahrhundert weit überlebt, sein Plädoyer für die Gleichberechtigung von Frau und Mann ist in Vergessenheit geraten. Überlebt hat die Überzeugung von unterschiedlichen Geschlechtscharakteren und daraus abgeleiteten unterschiedlichen Rechten. Diese Entwicklung ist für die französische Ideengeschichte eng an den Namen Rousseau geknüpft, der in seinem 1762 erschienenen Erziehungsroman *Emile*[20] ein ganzes Kapitel der

Mädchenerziehung widmet und dort die nur allzu bekannten Postulate nach weiblicher Demut, Selbstbescheidung, Aufopferung etc. aufstellt. Ich möchte mich hier auf einen Aspekt dieses Erziehungsprogramms beschränken, der mir allerdings in Hinblick auf die aktuelle feministische Diskussion zur Vernunftkritik zentral erscheint: auf die Kultivierung oder besser Nicht-Kultivierung der weiblichen Intellektualität. Die intellektuellen Möglichkeiten der Frau nun werden, im Gegensatz zu Poulain de la Barre oder Condorcet, von Rousseau nicht nur von vornherein geringer eingeschätzt als beim Mann; auch die weitere Entwicklung und Förderung der geistigen Fähigkeiten gilt als naturwidrig. Über eine bestimmte Stufe der Denkentwicklung können und dürfen Mädchen und Frauen nicht hinausgehen. So soll sich die Erkenntnis nur auf konkrete Gegenstände richten, die innerhalb des praktischen Lebenszusammenhangs wichtig sind. Aufgabe der Frau ist es nicht, in abstrakten Prinzipien zu denken; vielmehr soll sie im Bereich des Anschaulichen bleiben. Diesem weiblichen Defizit stehen andere Qualitäten gegenüber. Die Stärke des Mannes, sich mit „Werken des Geistes“ zu befassen, wird bei der Frau ersetzt durch spontanes, unreflektiertes Beobachten und Empfinden. Männlicher Vernunft (raison) steht weibliches Geschmacksempfinden (goût) gegenüber. Dieser Gegensatz vermag exemplarisch die Dimension weiblichen Erkenntnisvermögens zu verdeutlichen. Der Geschmack gilt für die Bereiche Kunst und Moral; er dient sowohl der Beurteilung des Schönen wie auch des Guten.

„Durch Geschicklichkeit und Begabung bildet sich der Geschmack; durch den Geschmack öffnet sich unmerklich der Geist den Vorstellungen vom Schönen aller Art und schließlich den Moralbegriffen, die damit zusammenhängen. Das ist vielleicht einer der Gründe, warum das Gefühl für Anstand und Ehrbarkeit sich bei den Mädchen eher einstellt als bei den Knaben.“[21] Unter *goût* versteht Rousseau durchaus eine bestimmte Erkenntnisweise. Der Geschmack ist keineswegs willkürlich oder nur subjektiv, sondern enthält einen gewissen Wahrheitsanspruch. Aber er bleibt auf der Stufe der sinnlichen Erkenntnis stehen und reicht deshalb nur zur Beurteilung von einzelnen Situationen aus. Nur die Vernunft des Mannes gelangt zu Verallgemeinerungen, die über die augenblickliche Wahrnehmung hinausgehen. Um Geschmack zu erlangen, bedarf das Mädchen keiner intensiven Schulung und Erziehung – im Gegenteil: er zeichnet sich gerade durch Natürlichkeit und Unmittelbarkeit aus. Er setzt keine erworbenen Kenntnisse voraus, sondern natürliches Talent; Vernunftdenken ist ihm geradezu abträglich. Aus diesen Gründen wendet sich Rousseau ausdrücklich gegen eine gezielte künstlerische Förderung und Ausbildung der Mädchen. Und mit der gleichen von Kenntnissen freien, spon-

tanen Einfachheit, mit der die Frau ästhetisch urteilt, verhält sie sich auch im sozialen Umgang. Sie beobachtet und „empfindet" ihre Umwelt. Ihr Verhalten wird nicht durch Prinzipien bestimmt, sondern durch intuitives Einfühlen. Symptomatisch erscheint mir die Passage, in der Rousseau die Gastgeber einer Gesellschaft beschreibt. Das Verhalten des Mannes wird durch sein Wissen um die einzelnen Gäste bestimmt, das der Frau durch ihre Beobachtung und Sensibilität: „Der Mann, wohl unterrichtet, wie die Leute zueinander passen, wird ihnen den Platz anweisen nach dem, was er weiß; die Frau, ohne etwas zu wissen, wird sich dennoch nicht irren: sie hat bereits in ihren Augen und ihrem Benehmen all das gelesen, worin sie übereinstimmen, und jeder findet sich plaziert, wie er es sein möchte."[22]

Diese Gabe der Menschenbeobachtung ist kein Resultat von Erziehung, sondern ist den Frauen angeboren. Sie bestimmt das moralische Urteilen und Handeln der Frauen. Ihr soziales Verhalten wird nicht über vernunftbegründete Prinzipien vermittelt, sondern über ein unreflektiertes spontanes Empfinden. Es ist deshalb wahrhaftiger als das männliche. Die Höflichkeit des Mannes hingegen gilt als „falsch".

> „Wie immer es um den Charakter der Frau bestellt sein mag, ihre Höflichkeit ist nicht so falsch wie die unsere; sie vertieft nur ihren Urinstinkt; wenn aber ein Mann vorgibt, mein Interesse gehe ihm vor seinem eigenen, so bin ich ganz sicher, daß er lügt, mit welchen Freundschaftsbeweisen er auch immer diese Lüge beschönigen mag."[23]

Das Streben nach Vorteil, der Egoismus, der den Mann an der vollen Ausbildung seines moralischen Geschmacksempfindens hindert, scheint das soziale Verhalten der Frau nicht im gleichem Maße zu bestimmen. Im Gegensatz zum Mann dominiert bei ihr die egoistische Leidenschaft nicht über die natürliche, instinktive Höflichkeit.

Mir scheint diese Position Rousseaus entscheidend für alle weiteren Bestimmungen seines Frauenbildes zu sein. Die Kategorie des Egoismus, die im *Emile* die Unterscheidung zwischen männlichem und weiblichem Handeln begründet, ist eine zentrale Kategorie in seiner Gesellschaftstheorie. Ihr nachzugehen, bietet den Schlüssel für die Erklärungen seiner Erziehungsprinzipien für Sophie und seines Weiblichkeitsentwurfs generell.

Die Entstehungsgeschichte des Egoismus ist Thema der 1755 abgefaßten *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (im folgenden 2. Diskurs genannt).[24] Eigennutz (amour-propre) ist hier eine zentrale Kategorie. Rousseau sieht die Genese des Egoismus im Zusammenhang mit einer bestimmten Stufe der Zivi-

lisation, und zwar der Erfindung von Erzverarbeitung und Ackerbau, und damit verbunden, der Arbeitsteilung und der Entstehung von Privateigentum. Diese Epoche figuriert als dritte Stufe in der von Rousseau konstruierten Menschheitsgeschichte. Die natürlichen Ungleichheiten (Stärke, Intelligenz, Alter) hatten im ursprünglichen, gleichsam vormalischen Zustand des autark lebenden Naturmenschen (erste Stufe), sowie im goldenen Zeitalter der in Gemeinschaft lebenden Menschen (zweite Stufe) noch keine Auswirkungen auf das Zusammenleben. Unter den Bedingungen der privaten Landaneignung jedoch, die notwendig dem Ackerbau folgt, entsteht Konkurrenz, Rivalität und „immer der versteckte Wunsch, seinen Gewinn auf Kosten des anderen zu erlangen."[25] Aus diesem Wandel der Eigentumsverhältnisse folgt eine Veränderung der menschlichen Handlungsmotive. Der dem Menschen angeborene Selbsterhaltungstrieb (amour de soi) pervertiert im Laufe dieser gesellschaftlichen Entwicklung zur Eigenliebe. Sie wird also nicht als ursprünglich angenommen, wie viele frühere Sozialphilosophen (Hobbes, Locke, Mandeville) behauptet haben, sondern der Egoismus wird als ein Resultat bestimmter sozialer Bedingungen angesehen, unter denen der menschliche Urinstinkt, das natürliche Mitleid (pitié naturelle), keine Realisierungsmöglichkeiten mehr hat. In den Anfängen der Vergesellschaftung, im goldenen Zeitalter, war der Selbsterhaltungstrieb noch mit dem Mitleid vereinbar, weil die Interessen der Einzelnen durch gemeinschaftlichen Besitz verbunden waren. Die Vernunft war in diesem Stadium nur rudimentär ausgebildet. Zu Allgemeinbegriffen, zu abstrakten Denkleistungen gelangt der Mensch erst durch den Ackerbau und die Metallbearbeitung, und das heißt gleichzeitig auch in der Phase des Privateigentums. Die abstrahierende Vernunft dient also immer auch privaten Zwecken. Die Vernünftigkeit der Individuen gerät in Gegensatz zueinander. In dieser dritten Phase der Vergesellschaftung hat die Vernunft auch nicht mehr allein die Aufgabe der Naturaneignung, um die Erde bewohnbar zu machen, sondern sie dient unter Bedingungen der Konkurrenz auch dazu, sich gegenüber den Mitmenschen einen Vorteil zu verschaffen. Die Menschen denken nicht mehr nur miteinander, sondern gegeneinander. Die Vernunft wird zur Dienerin des Egoismus und verschmilzt schließlich zu einer Einheit mit diesem Motiv.

Das kritisiert Rousseau. Dabei übt diese Einheit einen solchen Eindruck auf ihn aus, daß er Egoismus und Vernunft gleichsetzt. Im entwickelten Gesellschaftszustand scheint sich für ihn dieses Verhältnis sogar dahingehend zu verkehren, daß das Mittel schließlich zur Ursache wird.

„Es ist der Verstand, der die Selbstsucht erzeugt. Es ist die Reflexion, die sie stark macht. Sie ist es, die den Menschen sich auf sein Ich zurückziehen läßt. Sie ist es, die ihn sich von allem abwenden läßt, was ihn stört und bedrückt. Die Philosophie ist es, die ihn vereinzelt. Sie ist daran schuld, daß er beim Anblick eines leidenden Menschen heimlich sagt: stirb, wenn du willst; ich bin in Sicherheit."[26]

Diese Vernunftkritik, wie sie im zweiten Diskurs expliziert wird, scheint mir wichtig für die Beurteilung von Rousseaus Weiblichkeitskonzept zu sein. Rousseau glaubt nicht an die Einheit von Aufklärung und Moral, wie Condorcet. Für ihn bedeutet technisch-wissenschaftlicher Fortschritt nicht gleichzeitig moralischer Fortschritt, sondern im Gegenteil moralischer Niedergang. Moralisches Empfinden, das auf der reflexiven Vernunft basiert, kann im Rousseau'schen Verständnis nur in übergreifenden Zusammenhängen funktionieren, d.h. im Bereich der öffentlichen, staatlichen Moral.[27] In dem Augenblick aber, in dem es um den unmittelbar zwischenmenschlichen Bereich geht, muß sich das moralische Gefühl auf den ursprünglichen menschlichen Instinkt, die pitié naturelle gründen. Dieser Instinkt kann durch die zweckrationale Vernunft nur depraviert werden.

Wenn Rousseau also die Entwicklung der Verstandestätigkeit beim Mädchen mit aller Gewalt verhindern will, so ist das kein reines Frauenproblem. Es geht hier vielmehr – und möglicherweise vordringlich – darum, daß er die universelle heilige Vernunft, von der bereits der Glanz abgebröckelt war, noch in seinem Geschichtsentwurf retten wollte. Es geht darum, daß die Aufklärung bereits selbst die Kritik zu ihrer Vernunft mitlieferte. In den Systemen der sensualistischen Moralphilosophie hat diese Vernunft den Beigeschmack von Zweckrationalität, Egoismus, kalt, kalkulierend, unmenschlich. Die mitleidslose Haltung, die Rousseau in den gruseligsten Farben ausmalt, funktioniert zwar im Geschäftsleben der miteinander konkurrierenden Männer – sie ist ja geradezu Voraussetzung zu dessen Effizienz –, die unmittelbar zwischenmenschlichen Beziehungen aber, wie sie am ausgeprägtesten in der Familie sind, würden zusammenbrechen, herrschte hier das Prinzip der kalkulierenden Vernunft. Daher der Ruf nach einer privaten Moral, die sich auf die Gegeninstanz gründet: auf das unverstellte Gefühl. Was in der Moralphilosophie eine allgemeine Tendenz ist, akzentuiert sich bei Rousseau noch einmal in geschlechtsspezifischer Gewichtung. Die allgemeine Tendenz, die unmittelbare Mitmenschlichkeit außerhalb des rational durchkalkulierten Vernunftdenkens anzusiedeln, äußert sich jetzt darin, daß der Frau in besonderem Maße die für den zwischenmenschlichen Bereich erforderlichen moralischen Eigenschaften zugeschrieben werden, weil sie eben zunächst

diesem Bereich aufgrund ihrer biologisch-sozialen Funktion näher steht. Sie wird zum moralischen Geschlecht.

Damit der weibliche Teil der menschlichen Gattung diese Funktion überhaupt wahrnehmen kann, muß die dem Menschen angeborene Perfektibilität, die ja, wie Rousseau im 2. Diskurs zeigt, die Voraussetzung zu seiner Depravierung ist, an ihrer Entfaltung gehindert werden. Die Frau muß in einem relativen Wildheitszustand belassen werden, genauer: sie wird phylogenetisch auf die Stufe des goldenen Zeitalters zurückgestuft, jenem Stadium, in dem die elementar entwickelte menschliche Vernunft noch nicht in einen Interessengegensatz zum instinkthaften mitmenschlichen Handeln getreten ist. Mit Sophie holt Rousseau das verlorene goldene Zeitalter in die rauhe Welt der konkurrierenden Individuen zurück. Wenn Emile und sein Lehrer wie „fahrende Ritter" Paris verlassen und in die Provinz ziehen, um dort die passende Lebensgefährtin zu suchen, so ist das auch eine Reise in die Vergangenheit der Menschheit auf der Suche nach der noch nicht korrumpierten menschlichen Natur. Nur in diesem „Schonraum", abseits von der zivilisierten Stadt, kann sich die weibliche Natur entfalten.

Nun vollzog sich ja die Depravierung der menschlichen Gattung mit einer der Perfektibilität immanenten Eigendynamik. Diese Entwicklung zu bannen, scheint ein schwieriges Unternehmen zu sein. Der Leitsatz „strebt in allem nach dem Mittelmaß", unter den Rousseau die Erziehung Sophies zur Frau stellt, verweist auf die Struktur der Eindämmung einer Entwicklung, die nur durch Zwang erfolgreich zu bewerkstelligen scheint. Daher die unzähligen Ratschläge in seinem 5. Buch des *Emile*, bei der Mädchenerziehung frühzeitig Zwangsmaßnahmen zu ergreifen.

Ich möchte zum Schluß einige Konsequenzen aus diesen Darlegungen formulieren. Wenn heute die feministische Vernunftkritik den Bankrott der Aufklärung ausruft, weil der sich als allgemein gebärdende Vernunftdiskurs das Weibliche ausgegrenzt hat, so sollte sie sich zumindest des Dilemmas bewußt sein, daß die emanzipiertesten Entwürfe von weiblicher Natur (jene berühmten Ausnahmen, mit denen man gemeinhin wenig anzufangen weiß) eben jenen Verfechtern einer Vernunft zugeschrieben werden müssen, die gerade aus ihrem Vernunftkonzept das Sinnliche, Körperliche ausgegrenzt haben. Ich behaupte, daß der cartesische Vernunftbegriff überhaupt erst einen Einschluß der Frauen in die Gemeinschaft der denkenden Individuen zuließ. Außerdem, wie der Fall Condorcet zeigt, wird der Egalitätsgedanke unter den Geschlechtern von eben jenen Fortschrittstheoretikern formuliert, die gerade als die größten Übeltäter auf dem Gebiet der instrumentellen Vernunftgläubigkeit gelten müssen und die noch am ehesten dem negativen Bild vom „blinden Fort-

schrittsoptimisten" entsprechen, das heutige Vernunftkritiker zu Recht anprangern. Die Frau, der weibliche Teil der Gattung Mensch, kommt in diesen Theorien vor und geht nicht in der allgemeinen Rede von dem Menschen unter. Sowohl Poulains Schrift als auch Condorcets Reaktion auf die Menschen- und Bürgerrechtserklärung zeigt sehr wohl, daß es ein Bewußtsein für das spezifische Menschsein der Frau gab und daß im Rahmen der „harten" Fortschrittstheorie die utopischen Entwürfe für das Zusammenleben der Geschlechter auf eine Egalität an Rechten hinauslaufen.

Und umgekehrt: die Vorstellung der Ungleichheit von Mann und Frau, das Insistieren auf den Unterschieden, die Polarisierung der Geschlechtscharaktere, die Auffassung, daß Vernunft nur für das männliche Individuum identitätsstiftend sein kann – all diese Bestimmungen, die ja entscheidende Argumente für die faktische soziale Diskriminierung der Frauen werden sollten, sie stammen von jener Fraktion der Aufklärung, die bereits –wie die Vernunftkritiker heute auch – größte Zweifel an dem „Fortschritt des menschlichen Geistes" und an der „Ungeschlechtlichkeit des Verstandes" hegte. Die Frau als moralische Instanz wird hier zur notwendigen Funktion innerhalb eines anthropologischen Systems, das von der ursprünglichen Güte aber zivilisationsbedingten Depravation der menschlichen Gattung ausgeht. Die Frau wurde ausgegrenzt aus der Gemeinschaft der denkenden Individuen, genauer: der abstrakt (also kalt) denkenden Individuen – insofern ist das Schlagwort von der Ausgrenzung richtig. Sie hat aber dennoch einen genau definierten Platz im anthropologischen Gesamtsystem und ihr wird nicht, wie oft behauptet, ihr Menschsein abgesprochen.

Das repressive, auf Ungleichheit aufbauende Frauenbild der Aufklärung, wie es von Rousseau am weitesten ausgearbeitet wurde, entspringt eben nicht einem anmaßenden Bewußtsein von der Vollkommenheit und Universalität der Ratio. In der Aufklärung sind sehr wohl die Grenzen der Vernunft gesehen worden. Die Meisterdenker der Aufklärung reagierten auf diese Vernunftkrise mit Moralphilosophien, die die als partiell erkannte Vernunft aus bestimmten Lebensbereichen verdrängten zugunsten eines als ursprünglicher angenommenen Gefühls. Das Gefühl wurde der Vernunft als kompensatorisches Korrektiv zur Seite gestellt – und eben jene Reflexion der Vernunftkritik ging in die anthropologischen Bestimmungen des weiblichen Teils der Menschheit mit ein. Die weibliche Natur wurde zum Ort, von dem aus die Vernunft in Frage gestellt werden konnte. Das moralische Geschlecht ist die Vernunftkritik der Aufklärung.

Anmerkungen

Teile dieses Aufsatzes sind meinem Buch „Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung" (Weinheim/Basel 1987) entnommen.

1 Vgl. z.B. Geneviève Lloyd, The Man of Reason. „Male" and „Female" in Western Philosophy, London 1984 (dt.: Das Patriarchat der Vernunft. „Männlich" und „weiblich" in der westlichen Philosophie, Bielefeld 1985)
2 Evelyn Fox Keller, Reflections on Gender and Science, New Haven-London 1985 (dt.: Liebe, Macht und Erkenntnis, München, Wien 1986)
3 Luce Irigaray, Speculum de l'autre femme, Paris 1974 (dt. Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt/M. 1980)
4 Annegret Stopczyk, Was Philosophen über Frauen denken. München 1980, 344
5 Cornelia Klinger, Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexion von Frauen auf die Philosophie, in: Karin Hausen, Helga Nowotny (Hg.) Wie männlich ist die Wissenschaft? Frankfurt/M. 1986, 65
6 Friederike Hassauer, Peter Roos, Aufklärung: Futurologie oder Konkurs. Acht Behauptungen, in: Rüsen, Lämmert, Glotz (Hg.), Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt/M. 1988, 40, 42.
7 Johannes Rohbeck, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Frankfurt/M., New York 1987
8 Bereits 1983 hat Christine Garbe die Grenzen einer rein ideologiekritischen Lektüre Rousseaus aufgezeigt und das Augenmerk auf die spezifische *Funktionsweise des Weiblichen* im Ensemble des Rousseauschen Diskurses gelenkt. (Rousseau oder die heimliche Macht der Frauen. Zur Konzeption des Weiblichen bei J.J. Rousseau, in: Brehmer et. al.: Frauen in der Geschichte IV, Düsseldorf 1983)
9 Reprint Paris 1984
10 Ebd., S. 9 (Übers. L.S.)
11 Im folgenden zitiert nach: Susanne Petersen, Marktweiber und Amazonen. Frauen in der Französischen Revolution, Köln 1987, 97-101
12 Ebd. 97f.
13 Ebd. 99
14 Ebd. 101
15 im folgenden zitiert nach der deutschen Ausgabe, hg. v. Wilhelm Alff, Frankfurt/M. 1976
16 Vgl. Rohbeck: Fortschrittstheorie
17 Condorcet, S. 213
18 im folgenden zit. nach der dt. Ausgabe Frankfurt/M. 1985 (übersetzt von Herbert Zirker, mit einer Einleitung von William C. Lehmann)
19 Ebd., S. 58
20 Jean-Jacques Rousseau: Emile ou de l'éducation, in: Œuvres complètes (Hg. Bernard Gagnebin), Paris 1969, Bd. 4. Im folgenden zitiert nach der dt. Ausgabe Emile oder Über die Erziehung, hg. von Martin Rang, Stuttgart 1976
21 Ebd., S. 754
22 Ebd., S. 732
23 Ebd., S. 756

24 im folgenden zitiert nach Kurt Weigand (Hg.): Jean-Jacques Rousseau, Schriften zur Kulturkritik, Hamburg 1955

25 Ebd. 221

26 Ebd. 176

27 Ich gehe hier nicht weiter auf die von Rousseau ebenfalls entwickelte *sittliche Vernunft* ein, die in der zivilisierten Gesellschaft den depravierten Menschen in die Lage versetzt, im Bereich der öffentlichen Moral zu agieren und die m.E. das moralische Verhalten des Mannes im Gegensatz zu dem der Frau bestimmt. Siehe hierzu Steinbrügge, Das moralische Geschlecht, S. 79 ff.